METODE ISTINBAT HUKUM ISLAM

Abdain [1]

Abstract: His journal entitle Method of Istinbat Punish Islam. Main problem the studied is "How method of istinbat punish Islam? To decompose problems fundamental, writer use methodological and philosophic approach. Its target to express in detail about method of istinbat punish Islam which is used in finishing case punish contemporary Islam. Data collected to research of bibliography (research library) what more is emphasizing of text study at teoritik and of filosofik. gathered data analysis by using method of content analysis or analysis fill to formulate conclusion. Result of research indicate that there are some method is used in istinbat punish Islam, among others: method of bayani (Ianguage study), method of ta'lili and of istishlahi (make reference to Maqashid asy-syari'ah) and also method of ta'arud and of tarjih.

Keyword: Method of Istinbat, law istinbat, Islam law.

Abstrak: Jurnal ini berjudul *Metode Istinbat Hukum Islam.* Masalah pokok yang dibahas adalah "Bagaimana metode *istinbat* hukum Islam? Untuk mengurai pokok permasalahan, penulis menggunakan pendekatan filosofis dan metodologis. Tujuannya untuk mengungkap secara detail tentang metode istinbat hukum Islam yang digunakan dalam menyelesaikan kasus hukum Islam yang kontemporer. Data dikumpulkan melalui penelitian kepustakaan (*library research)* yang lebih menekankan studi teks pada olahan teoritik dan filosofik. Data yang terkumpul danalisa dengan menggunakan metode *content analysis* atau analisis isi untuk merumuskan kesimpulan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ada beberapa metode yang digunakan dalam mengistinbatkan hukum Islam, di antaranya: metode bayani (kajian kebahasaan), metode *ta'lili* dan *istishlahi* (merujuk ke *Maqashid asy-syari'ah*) serta metode *ta'arud* dan *tarjih*.

Kata Kunci : Metode Istinbat, *istinbat hukum,* hukum Islam

Pendahuluan

Setelah Rasulullah wafat, wahyu terhenti turun, yang tinggal hanyalah catatan-catatan yang terkodifikasi dengan baik dalam mushaf al-Qur'an dan kitab-kitab hadis. Sedang permasalahan yang dihadapi manusia terus berkembang seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan peradaban manusia. Hal inilah kemudian menjadi sebuah permasalahan serius, bagaimana menjawab permasalahan manusia yang terus berkembang, sedang wahyu sebagai solusi utama dari permasalahan tersebut telah berhenti turun.

Demikianlah kemudian para ulama setelah Rasulullah berpikir keras untuk menemukan jawaban dari permasalahan yang terus berkembang tersebut.[2] Hingga kemudian ditemukan bahwa pada dasarnya, bentuk-bentuk firman Allah di dalam al-Qur'an terbagi kepada dua kategori: *pertama*, nas yang sudah jelas artinya dan pasti arahnya sehingga tidak memungkinkan timbul arti dan pengertian lain, yang dapat diamalkan apa adanya, bentuk seperti ini dinamakan *qaṭ'i*. *Kedua*, nas atau firman yang bentuknya umum dan tidak menunjukkan maksud yang pasti, bahkan memungkinkan lahirnya beberapa pengertian, dan pengamalan yang berbeda, bentuk kedua ini biasa disebut *zanni*. Bentuk terakhirlah yang

[1] Dosen Jurusan Syariah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Palopo

[2] Amir Syarifuddin, *Meretas kebekuan ijtihad,* (Cet. I; Jakarta: Ciputat Press, 2002), h. 5

kemudian memberi peluang kepada ajaran Islam agar tetap lentur dan fleksibel mengikuti perkembangan zaman melalui proses ijtihad.

Pada masa sahabat, mereka dihadapkan pada berbagai kejadian dan munculnya berbagai hal baru yang tidak pernah dihadapi kaum muslim sebelumnya dan tidak pernah muncul pada masa Rasulullah saw., maka berijtihadlah di antara mereka, mereka memberikan putusan hukum, berfatwa, menetapkan hukum syari'at dan menambahkan sejumlah hukum yang mereka *istinbâțkan* melalui ijtihad.[3]

Hukum Islam dalam era globalisasi sering dipersepsikan dua hal yang sangat berbeda dan bahkan dikatakan saling bertentangan. Pada satu sisi dipandang sebagai suatu hal yang tidak akan mungkin mengalami perubahan, karena berdasarkan wahyu Allah yang bersifat statis tidak berubah. Sebaliknya era globalisasi secara substantial mengalami perubahan cukup besar dan bersifat dinamis. Sesuatu yang bersifat dinamis tidak mungkin dihubungkan kepada yang bersifat stabil dan statis.

Wacana hukum Islam (fiqhi) dan era globalisasi dalam konteks ini, untuk menjelaskan bahwa membicarakan hukum Islam (fiqhi) dalam globalisasi itu justru sesuatu yang sangat relevan. Hukum Islam bukan sesuatu yang statis, tetapi mempunyai daya lentur yang dapat sejalan dengan arus globalisasi yang bergerak cepat. Fleksibilitas yang dimiliki hukum Islam (fiqhi) menyebabkan hukum Islam mampu mengikuti dan menghadapi era globalisasi karena ia telah mengalami perkembangan pemikiran melalui hasil ijtihad. Hukum Islam tanpa pengembangan akan tetap stabil dan tidak dapat menghadapi sesuatu yang perkembangan kondisi dan situasi. Oleh karena itu, diperlukanlah usaha untuk mengembangkan hukum Islam melalui metode penetapan (metode istinbat) hukum agar mampu menjawab tantangan zaman.

Pengertian Istinbat

Istinbat dari segi etimologi berasal dari kata *nabata-yanbutu-nabtun* yang berarti "air yang pertama kali muncul pada saat seseorang menggali sumur". Kata kerja tersebut kemudian dijadikan bentuk transitif, sehingga menjadi *anbata* dan *istinbata, yang* berarti mengeluarkan air dari sumur (sumber tempat air tersembunyi). Al-Jurjani memberikan arti kata *Istinbat* dengan mengeluarkan air dari mata air (dalam tanah)[4]. Jadi kata *istinbat* pada asalnya berarti mengeluarkan air dari sumbernya kemudian dipakai sebagai istilah fiqhi yang berarti mengeluarkan hukum dari sumbernya, yakni mengeluarkan kandungan hukum dari nas-nas dengan ketajaman nalar dan kemampuan daya pikir yang optimal. Sebagaimana yang diungkapkan Muhammad bin 'Ali al-Fayyuni seperti yang dikutip Satria Efendi, mendefenisikan *istinbat* sebagai upaya menarik hukum dari al-Quran dan sunnah dengan jalan ijtihad.[5]

Kata *istinbat* terdapat dalam firman Allah Q.S. An-nisa/4: 83 dalam bentuk *fi'il mudari*. Para ahli tafsir hampir secara keseluruhan menjelaskan bahwa yang dimaksud *yastanbitunah* mengeluarkan sesuatu yang tersembunyi (tidak jelas) dengan ketajaman pemikiran mereka. Keterangan tersebut menjadi acuan bahwa *istinbat* merupakan upaya penggalian hukum syara dari sumber-sumber yang asli melalui pengerahan seluruh kemampuan daya nalar. Pengertian ini identik dengan pengertian ijtihad yang dikenal oleh ulama ushul fiqhi. Namun demikian *istinbat* menurut al-Syaukani dianggap sebagai oprasionalisasi ijtihad karena ijtihad dilakukan dengan menggunakan kaidah-kaidah *istinbat*.[6]

---

[3] Abdul Wahab Khallaf, '*Ilm al- Ushul Fiqh , (*Kairo:Maktabah dakwatul Islam:2002), h. 232

[4] Al-Syarif 'Ali ibn Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat,* (Beirut: *Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah,* 1988), h.22

[5] Satria Efendi, *Ushul Fiqhi,* (Cet ke-1; Jakarta: Kencana, 2005), h.177

[6] Muhammad Ibn 'Ali Ibn Muhammad al-Syawkani, *Irsyad al-Fukhul ila tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul,* (Surabaya: Ahmad Ibn Sa'd Ibn Nabhan, t.th),h. 71

Muhammad Fawzi Faydh membagi ijtihad menjadi dua yaitu *ijtihad mutlak* dan *ijtihad juz'iy (parsial)*. Ijtihad mutlak adalah ijtihad yang dilakukan oleh ulama yang berhasil menyusun metode *istinbat* hukum serta kaidah-kaidahnya, sedangkan ijtihad juz'iy adalah ijtihad yang dilakukan oleh ulama yang tidak menyusun metode *istinbat* hukum sendiri, ia mengikuti metode *istinbat* hukum yang telah disusun oleh ulama sebelumnya.[7]

Para ulama ushul fiqhi masa lalu telah meletakkan dan mengembangkan kaidah-kaidah *istinbat* yang menjadi perangkat penting dalam penggalian hukum Islam. Secara garis besar, metode *istinbat* dapat dibagi kepada tiga bagian, yaitu segi kebahasaan, segi *maqashid asy-syari'ah* maupun *ta'arud* dan t*arjih*.

Macam-macam Metode Istinbath

Para ulama telah menyusun seperangkat metodologi untuk menafsirkan ayat-ayat dan hadis-hadis dalam upaya lebih mendekatkan kepada maksud-maksud persyariatan hukum disatu pihak dan upaya lebih mendekatkan hasil penalaran tersebut dengan kenyataan yang ada di tengah masyarakat di pihak lain secara umum. Metode penalaran itu dapat dibagi ke dalam tiga pola:

1. Segi Kebahasaan (*Istinbat Bayani*)

Metode pemahaman kebahasaan, terlihat jelas pada sumber asasi hukum Islam yakni al-Qur'an dan hadis. Al-Qur'an dan hadis tertuang dalam bahasa Arab, maka untuk menggalinya dan memahami kandungan al-Qur'an dan hadis memerlukan seperangkat aturan-aturan yang ditentukan. Ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an, menurut para ahli ushul fiqhi menunjukan pemahaman dari berbagi bentuk, sifat, dan berbagai makna.

Hal yang menjadi perhatian para ahli usul fiqhi dalam *istinbath* kebahasaan adalah pengertian *al-lafzh* (lafaz atau kata) dalam kaitannya dengan posisi lafaz itu dalam kalimat. Para ulama membahasnya secara mendalam bahkan membaginya ke dalam beberapa kelompok seperti Wahbah al-Zuhaili, 'Abd al-Wahhab Khallaf dan lain-lain mengelompokannya dalam beberapa kategori yaitu:

a. lafaz dilihat dari cakupan maknanya,
b. lafaz dilihat dari segi penggunaannya terhadap suatu makna dan
c. lafaz dilihat dari segi petunjuknya dalam hal kejelasan dan kesamaran, serta
d. lafaz dari segi cara mengungkapkannya dalam kaitannya makna yang dikandung.

1) Lafaz dari segi cakupan maknanya

Dari segi cakupan maknanya, lafaz dapat dibedakan menjadi tiga yaitu, *al-khas* (khusus), *al-amm* (umum), dan *al-musytarak*.

a) *Lafaz khas*

Lafaz Khas} adalah suatu lafaz yang mengandung satu pengertian secara tunggal.[8] Sedangkan ulama' ushul mendefinisikan lain-lain tetapi hakekatnya sama. Definisi yang dapat dikemukakan disini antara lain :

هُوَ اللَّفظُ الَّذِى وُضِعَ لِمَعنَي وَاحِدٍ عَلَي سَبِيلِ الِإنفِرَادِ [9]

"Lafaz yang dari segi kebahasaan ditentukan untuk satu arti secara mandiri".

Lafaz yang terdapat pada nash syara' menunjukkan satu makna tertentu dengan pasti selama tidak ada dalil yang mengubah maknanya itu. Oleh karena itu, apabila lafaz *khas*

---

[7] Muhammad Fawzi Faydh Allah, *Al-Ijtihad fi al-Syari'at al-Islamiyyat,* (Kuwayt: Maktabah Dar al-Turats, 1984), h. 21. Lihat juga Jaih Mubarok, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam,* Cet. Ke-1, (Yokyakarta: UII Press, 2002), h.9

[8] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqhi,* Jilid I, (Jakarta: Kencana, 2008), h. 83

[9] Muhammad Khudhari Beyk, *Ushul Fiqhi,*(Cairo, Maktabah al-Istiqamah, 1938), h. Lihat juga dalam Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqhi,* h. 83

dikemukakan dalam bentuk mutlak, tanpa batasan apapun, maka lafaz itu memberi faedah ketetapan hukum secara mutlak, selama tidak ada dalil yang membatasinya.

Para ulama' sepakat bahwa dilalah lafaz *khas* adalah *qath'i*.[10] Namun mereka berbeda pendapat dalam sifat keqath'iannya itu, apakah lafaz *khas* yang dipandang *qath'i* dilalahnya. Golongan Hanafiyah berpendapat: Sesungguhnya lafaz *khas* sepanjang telah memiliki arti secara tersendiri, berarti ia sudah jelas dan tegas dengan ketentuan lafaz itu sendiri.

b) *Mutlaq*

Secara bahasa *mutlaq* berarti bebas tanpa ikatan, secara istilah lafaz *mutlaq* adalah kata yang khusus yang tidak dikaitkan dengan kata lain yang dapat mempersempit kandungannya.[11]

Salah satu contoh *mutlaq adalah* firman Allah QS. al-Maidah [5]: 89. Kata *tahrir raqabah* tidak disertai sifat apapun, sehingga orang yang melanggar sumpah boleh memerdekakan budak laki-laki atau perempuan, muslim atau non muslim. Hukum lafaz *mutlak* tetap dalam kemutlakannya selama tidak ada dalil yang membatasi cakupan maknanya.

c) *Muqayyad*

Muqayyad secara etimologi berarti terbatas, tertentu. Secara terminologi adalah lafaz yang menunjuk pada satuan yang tidak tertentu tetapi lafaz itu dibarengi dengan sifat yang membatasi maksudya.[12] Lafaz yang *muqayyad* adalah kata khusus yang dikaitkan dengan kata lain yang dapat mempersempit kandungannya.[13]

Wajib mengerjakan yang muqayyad kecuali jika ada dalil yang membatalkannya. Misalnya firman Allah QS. al-Mujadalah/58: 4. Lafaz "dua bulan/ شهرين " adalah mutlaq yang dibarengi dengan kata "berturut-turut/ متتابيعين " maka kemudian menjadi muqayyad, maka berpuasa disini harus dua bulan berturut-turut tidak boleh secara terpisah.

Contoh yang termasuk lafaz muqayyad dalam QS. An-Nisa/4:92 adalah kata *tahrir raqabah mu'minah* dalam ayat di atas dibatasi oleh sifat yaitu mu'minah maka sanksi bagi yang membunuh orang lain karena kekeliruan atau tidak disengaja adalah memerdekakan hamba sahaya yang beragama Islam, tidak boleh dari kalangan Nasrani, Yahudi dan lain sebagainya. Secara umum lafaz yang *muqayyad* diamalkan sesuai dengan penyempitan makna yang telah ditentukan.

d) *Al-Amr*

Al-Amr secara etimologi berarti perintah, lawan kata larangan. Para ulama berbeda-beda dalam mendefinisikan *al-amr*. Beberapa defenisi berikut:

(1) Imam al-Ghazali, *al-amr* adalah ucapan atau tuntutan-yang secara substansial-agar mematuhi perintah dengan mewujudkan apa yang menjadi tuntutannya dalam perbuatan.[14]

(2) Hafizzuddin al-Nasafi mendifinisikan *al-amr* sebagai titah seseorang yang posisinya lebih tinggi kepada orang lain.[15] Pernyataan Hafizzuddin ini senada dengan pernyataan Mu'tazilah[16] yang mensyaratkan kedudukan pihak yang memerintah harus lebih tinggi dari pihak yang diperintah karena apabila kedudukan yang memerintah lebih rendah dari yang diperintah, maka tidak disebut *al-Amr* tapi do'a.

Jadi *al-amr* adalah suatu tuntutan untuk melakukan sesuatu. Tuntutan ini, dilihat dari segi sumbernya, berasal dari posisi yang lebih tinggi kedudukannya.

---

[10] Hamzah, *Ushul Fiqhi Metode Penggalian Hukum Islam*, (Makassar: LPK, 2011), h.62

[11] Ali Hasballah, *Us{ul al-tasyri' al-Islami,* (Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1971), h.225

[12] Muhammad Khudhari Beyk,*Al-tarikh al-tasyrik al-Islami,* (Cairo: Dar Ihya Al-Kutub, 1930), h.298

[13] Muhammad Khudhari Beyk,*Al-tarikh al-tasyrik al-Islami,* h. 298

[14] Romli SA, *Muqaranah Mazahib fil Ushul*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), h. 175.

[15] Romli SA, *Muqaranah Mazahib fil Ushul,* h. 176

[16] Amir Syarifuddin. *Ushul Fiqh, jilid 2*, (Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu , 1999), h. 162.

Sighat al-amr dapat dibedakan kepada lima macam[17]:

(a) Dengan menggunakan fi'il amr (kata kerja perintah), misalnya firman Allah QS. An-Nisa/4: 4

(b) Dengan menggunakan *fi'il mudhari'* yang dihubungkan dengan *lam al-amr* yang mengandung perintah. Misalnya firman Allah QS. Al- Baqarah/2: 185

(c) Dengan menggunakan isim masdar yang diperlukan sebagai pengganti *fi'il al-Amr*. Misalnya firman Allah QS. Muhammad/47: 4

(d) Dengan menggunakan kalimat berita yang mengandung perintah. Lihat firman Allah QS. Al-Baqarah/2: 228

Syaikh Muhammad al-Khudari Beik[18],yang didukung oleh pendapat Zaky Al-Din Sya'ban serta pandangan para ulama ushul,[19] yang dikutip Ramli dalam bukunya berpendapat bahwa lafaz *al-Amr* itu dibagi menjadi lima macam, yaitu:

(1) Tuntutan yang menujukkan sesuatu perbuatan wajib dilakukan.
(2) Tuntutan yang menunjukkan anjuran saja.
(3) Menunjukkan semata-mata tuntutan saja.
(4) Menunjukkan keizinan atau kebolehan.
(5) Menujukkan kepada arti lain selain dari kriteria di atas karena adanya Qarinah.

Kelima macam pendapat ini pada dasarnya menjelaskan bahwa tuntutan *al-amr* itu mengandung makna wajib kecuali jika ada *qarinah* yang menunjukan ke makna lain.

Perbedaan pendapat ini dilihat dari beberapa segi.

(1) Al-amr Sesudah Larangan

Berikut beberapa pandangan ulama terhadap amr sesudah larangan :

(a) Jika ada perintah sesudah larangan, maka ia menjadi ibahah. Pandangan ini berasal dari Imam Syafi'I dan sebagian ulama ushul lainnya. Misalnya firman Allah swt Q.S Al-Maidah/5: 2

(b) Al-amr tetap menunjukkan wajib meskipun adanya sesudah larangan dan larangan tidak bisa dijadikan Qarinah yang dapat mengubah arti wajib dari sighat al-amr. Pandangan ini dikemukakan oleh kalangan pengikut Imam Abu Hanifah dan sebagian pengikut Syafi'i.[20]

(c) Al-amr sesudah larangan itu harus kembali pada substansi perintah itu sendiri yaitu untuk menghilangkan larangan atau kembali pada hukum asal sebelumnya, apakah ibahah, wajib, atau boleh jadi selain keduanya. Pandangan ini dikemukakan al-Kamal Ibn al-Humam-salah satu pengikut Mazhab Hanafi.

(2) Apakah *al-amr* menuntut segera dikerjakan atau tidak? Berikut pandangan ulama tentang hal itu:

(a) Menurut ulama dan mazhab Hanafi dan sebagian mazhab Syafi'i bahwa *al-amr* itu tidak menuntut segera dilakukan. Lafal al-amr itu diciptakan hanya semata-mata untuk dikerjakan.[21] Tuntutan segera untuk dilaksanakan dipahami setelah melihat Qarinah yang berasal dari luar *al-amr*. Kelompok ini memgemukakan kaidah:

الامر لا يقتضى الفور

Pada dasarnya *al-amr* itu tidak menuntut segera dikerjakan.

---

[17] http/muhzuchri.blog spot.com/2009/05/ al-amru-dan-alan-nahyu

[18] Romli SA, *Muqaranah Mazahib fil Ushul,* h.181.

[19] Zakiy al-Din Sya'ban, *Ushul al-Fiqh al-Islami,* (Mesir: Dar al-Ta'lif, 1961), h.68 lihat juga dalam Romli SA, *Muqaranah Mazahib fil Ushul,* h.181.

[20] Romli SA, *Muqaranah Mazahib fil Ushul,* h. 183.

[21] Romli SA, *Muqaranah Mazahib fil Ushul,* h.184.

(b) Menurut ulama dari mazhab Maliki, sebagian mazhab Hanbali, dan sebagian mazhab Hanafi serta Syafi'i, bahwa al-amr itu menuntut segera dilaksanakan. Kelompok ini berpendapat bahwa *al-amr* itu imbangannya dengan *an-nahi*. Jika larangan menuntut segera ditinggalkan, maka demikian juga halnya dengan *al-amr*. Kelompok ini berpegang pada kaidah:

الاصل في الامرا يقتضى الفور[22]

Pada dasarnya *al-amr* itu mengandung tuntutan segera untuk dikerjakan.

Dalam hal ini terdapat dua perbedaan ulama. Kelompok pertama dari ulama Hanafiyah dan sebagian dari Mazhab Syafi'i serta dari golongan Mu,tazilah[23] mengatakan bahwa tuntutan *al-amr* itu tidak perlu ada pengulangan. Kaidah yang mereka kemukakan adalah:

الاصل في الامر لايقتضى التكرار[24]

Pada dasarnya *al-amr* tidak mengandung tuntutan berulang kali.

Selanjutnya kelompok kedua menyatakan bahwa *al-amr* menghendaki pengulangan. Mereka berpijak pada kaidah yang berbunyi:

الاصل في الامريقتضى التكرار

Pada dasarnya perintah itu mengandung tuntutan pengulangan untuk selama-lamanya di mana mungkin.

e) *Al-Nahy*

Al-Nahy secara etimologi adalah lawan dari *al-amr*[25] berarti larangan atau cegahan. Banyak ulama yang mendefinisikan makna *al-nahy*, di antaranya:[26]

1) Zaky al-Din Sya'ban menjelaskan bahwa *al-nahy* ialah sesuatu tuntutan yang menunjukkan larangan untuk berbuat.
2) Imam Abu Zahrah menyatakan pula bahwa yang dimaksud dengan *al-nahy* adalah tuntutan yang berisi larangan atau cegahan untuk melakukan perbuatan:[27]

Pengertian yang dikemukakan para ulama di atas pada dasarnya menjelaskan bahwa *al-nahi* adalah tuntutan untuk meninggalkan sesuatu yang bentuknya larangan atau mencegah agar tidak melakukan perbuatan dan larangan yang datangnya dari *syar'i* yang telah dituangkan dalam *nash* yaitu al-Quran dan al-Sunnah.

Mustafa Said al-Khin, mengemukakan karakteristik yang dapat digolongkan kepada *al-nahy* di dalam *nas.*[28]

1) *Fi'il Mudhari* yang dihubungkan dengan La al-nahiyah. Misalnya Firman Allah QS. Al-Isra'/17:32
2) Kata yang berbentuk perintah yang menuntut untuk menjauhi larangan atau meninggalkan suatu perbuatan. Misalnya firman Allah QS.Al-Hajj/22. Menggunakankata *Nahy* itu sendiri dalam kalimat. Misalnya firman Allah QS. al-Nahl/16: 23

---

[22] Z.Abidin Ahmad, *Ushul Fiqh* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h.56

[23] Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul Al-Syari'at*, jilid III, (Beirut:Dar Al-Ma'arif, 1975), h. 108.

[24] Kamal Muhtar, *Us}ul Fiqh, jilid 2,* (Jakarta: PT Dana Bakti Wakaf, 1995), h.45

[25] Mustafa said al-Khin, *Asr al-Ikhtilaf Fi al-Qawaid al-Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-fuqaha*'. (Kairo: Muassasahal-Risalah, 1969), h. 328.

[26] Zakiy al-Din Sya'ban, *Ushul al-Fiqh al-Islami,* (Mesir: Dar al-Ta'lif, 1961), h.102 lihat juga dalam Romli SA, *Muqaranah Mazahib fil Ushul*, h. 187.

[27] Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh,* (Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t., t.th) h.278. lihat juga dalam Romli SA, *Muqaranah Mazahib fil Ushul*, h. 187.

[28] Mustafa said al-Khin, *Asr al-Ikhtilaf Fi al-Qawaid al-Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-fuqaha*', h. 328

3) Jumlah khabariyah, yaitu kalimat berita yang digunakan untuk menunjukkan larangan dengan cara pengharaman sesuatu atau menyatakan tidak halalnya sesuatu. Misalnya firman Allah QS. An-Nisa'/4:19

Menurut Mustafa Said al-Khin bahwa para ulama ushul sepakat bahwa *al-Nahy* untuk beberapa arti, yaitu:

(a) Untuk menyatakan haramnya suatu perbuatan, atau tidak boleh dilakukan. Misalnya firman Allah Q.S. Al-Isra'/17: 32
(b) Untuk menyatakan do'a atau permohonan. Misalnya firman Allah QS. Ali Imran/3 : 8
(c) Menyatakan dan menunjukkan bimbingan atau pengarahan, misalnya firman Allah QS. Al-Maidah/5: 101
(d) Menjelaskan suatu akibat dari suatu perbuatan. Misalnya firman Allah QS. Ibrahim/14: 42
(e) Untuk menyatakan keputusasaan. Misalnya firman Allah QS. al-Tahrim/66:7

f) *Musytarak*

Musytarak adalah lafaz yang mempunyai dua makna atau lebih. Lafaz *musytarak* adalah lafaz yang mempunyai dua arti atau lebih dengan kegunaan yang banyak yang dapat menunjukkan artinya secara bergantian.[29] Artinya lafaz itu bisa menunjukkan arti ini dan itu. Seperti lafaz *a'in* (عين), menurut bahasa bisa berarti mata, sumber mata air, dan mata-mata. Lafaz *quru'* menurut bahasa bisa berarti suci atau haid.

Penggunaan lafaz *musytarak* Jumhur ulama dari golongan Syafi'i, Qodli Abu bakar, dan Abu 'Ali al-Jaba'i memperbolehkan penggunaan *musytarak* menurut arti yang dikehendaki atau berbagai makna. Kaidahnya:

استعمال المشترك في معنيه اؤ معانيه يجوز

"Penggunaan *musytarak* pada yang dikehendaki ataupun beberapa maknanya yang diperbolehkan".

Misalnya firman Allah swt QS. Al-Hajj/22:18

Makna sujud mempunyai dua arti yaitu bersujud dengan mengarahkan wajah pada tanah, ataupun bersujud berarti kepatuhan. Kiranya pengggunaan kedua makna ini diperbolehkan, yakni adanya ketundukan bagi apa yang ada di langit, bumi, matahari, bulan, bintang, gunung, pohon dan sebagainya, dan penggunaan makna sujud dengan menghadapkan wajah pada tanah bagi sebagian orang-orang yang taat. Dengan kata lain penggunaan lafaz *musytarak* itu diperbolehkan sesuai dengan proporsinya.

Sebab adanya lafaz *musytarak* dalam bahasa itu karena beberapa kabilah-kabilah atau suku-suku yang mempergunakan lafaz-lafaz itu untuk menunjukkan satu pengertian. Misalnya kata tangan, beberapa kabilah berpendapat bahwa yang dimaksud dengan tangan ialah "seluruh harta", yang lain mengatakan "lengan dan telapak tangan", yang lain mengatakan hanya "telapak tangan" saja. *Musytarak* adalah isim (kata benda) seperti yang dikatakan di atas. Apabila lafaz-lafaz *musytarak* terdapat pada *nas} syar'i*, bersekutu dengan makna lughawi dan makna istilahi maka orang harus memilih yang dimaksud dengan istilahi syar'i. Lafaz shalat menurut makna lughawi artinya do'a dan menurut istilah artinya ibadah tertentu berbunyi: Dirikanlah olehmu sembahyang."Yang dimaksud disini menurut syar'i ialah ibadat tertentu bukan makna lughawi yang berarti do'a[30] .

---

[29] Hanafi, *Ushul Fiqhi* (Bandung: al-Ma'arif, 1989), h. 87. Juga baca Beni Ahmad Saebani, *Fiqhi Ushul fiqhi*, (Bandung, Pustaka Setia, 2008), h.285

[30] Abdul Wahab Khallaf, '*Ilm al-Ushul Fiqh , (*Kairo:Maktabah dakwatul Islam:2002), h. 222

2) Lafaz dari Segi Penggunaan Maknanya

Lafaz dilihat dari segi penggunaan maknanya terbagi ke dalam empat bagian yaitu *haqiqi, majazi, sarih* dan *kinayah.*

a)*Haqiqi* dan *Majazi*

Haqiqi adalah lafaz yang menunjukan arti yang sebenarnya tanpa membutuhkan kepada *qarinah-qarinah* tertentu. Sedangkan *majazi* adalah lafaz yang digunakan bukan menurut arti yang sebenarnya karena qarinah yang memalingkannya atau karena kesesuaian antara makna baru dengan makna yang sebenarnya.[31] Setiap lafaz *haqiqi* harus diamalkan menurut arti yang semula diciptakan untuknya baik bersifat *amm, khas, amr,* ataupun *nahy* selama tidak ada *qarinah* yang memalingkan makna yang sebenarnya. Hal ini dapat dilihat dalam QS. al-Hajj /22: 77. Lafaz *irka'u* dan *usjudu* dalam ayat tersebut adalah ruku'dan sujud dalam arti yang sebenarnya, tidak ada indikasi yang menunjukan pengalihan arti kedua lafaz tersebut kepada arti lain.

Berbeda dengan lafaz *majazi*, ia diamalkan sebagaimana berikut ini:

إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗا

"Sesungguhnya Aku bermimpi, bahwa Aku memeras anggur."

Memahami sepenggal ayat di atas dengan makna *haqiqi* tidaklah tepat sebab khmar adalah benda cair yang tidak mungkin diperas. Oleh karena itulah para ulama mengartikan ayat tersebut dengan makna *majazi* yaitu memeras anggur.[32]

b) *Sarih* dan *Kinayah*

Lafadz sarih dan kinayah sesungguhnya merupakan bagian dari lafaz *haqiqi* dan *majaz.* Yang dimaksud dengan lafaz *sarih* adalah lafaz yang maknanya tidak tersembunyi karena sering digunakan baik dengan arti haqiqi atau arti majazi. Sedangkan yang dimaksud dengan *kinayah* adalah lafaz yang tersembunyi maksudnya baik secara haqiqi atau majazi.

Lafaz yang *sarih* berakibat hukum secara langsung tanpa bergantung kepada yang lain. Misalnya ada seorang suami berkata kepada istrinya, "Engkau aku cerai". Dengan perkataan tersebut cerai dari suami terhadap istri telah terjadi talak satu meskipun tidak disertai niat.[33]

Berbeda dengan lafaz *sarih*, keberlakuan lafaz *kinayah* sangat bergantung pada niat. Misalnya seorang suami berkata kepada istrinya, "pulanglah ke rumah orang tuamu". Ucapan ini bergantung pada niat suami ketika mengatakannya. Jika ia bermaksud mencerai istrinya dengan perkataan itu berarti telah jatuh talak. Jika suami tidak meniatkan untuk menceraikan, maka ceraipun tidak terjadi.[34]

3) Lafaz dari segi kejelasan dan kesamaran petunjuknya

Dilihat dari segi kejelasan penunjukannya (*dalalah*), lafaz dibedakan menjadi dua yaitu lafaz yang jelas penunjukannya (*wadih al-dalalah)* dan lafaz yang samar penunjukannya (*khafiy al-dalalah*)

Lafaz yang jelas penunjukannya (*wadih al-dalalah*), adalah lafaz yang menunjuk kepada suatu makna dengan menggunakan lafaznya sendiri tanpa membutuhkan hal-hal lain yang bersifat eksternal.[35]

---

[31] Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul fi Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994), h. 24 dan Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al- Islam,* (Beirut: Dar al-Fikr, 1986),h. 296.

[32] Ali Hasaballah, *Ushul al-Tasyri' al-Islami,* (Mesir: Dar al-Ma'arif,1971), h. 255

[33] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islam,* h. 308-309

[34] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al- Islam,* h. 309

[35] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al- Islam,* h.312

Lafaz dalam jenis ini terbagi kedalam empat bagian yaitu *zahir, nas, mufassar,* dan *muhkam.*[36]

Yang dimaksud dengan lafaz *z}ahir* adalah lafaz yang menunjukan terhadap sesuatu makna dengan shigatnya sendiri tanpa membutuhkan qarinah hal yang bersifat *khariji* (external), akan tetapi makna itu bukanlah makna yang sebenarnya yang dikehendaki dari susunan kalimatnya dan ia mengandung kemungkinan ta'wil.[37] Misalnya dalam firman Allah Q.S. al-Baqarah (2): 275. *Z}ahir* ayat tersebut adalah Allah menghalalkan segala macam jual beli dan mengharamkan segala macam riba. Akan tetapi pengertian itu bukanlah makna sebenarnya dikehendaki karena ayat tersebut disusun dengan maksud untuk menolak orang yang mengatakan bahwa jual beli itu sama dengan riba.

Ayat tersebut petunjuknya jelas, yaitu mengenai halalnya jual beli dan haramnya riba. Petunjuk tersebut diambil dari lafaz itu sendiri tanpa memerlukan *qarinah* lain. Masing-masing lafaz *al-bay* dan *al-riba* merupakan lafaz *amm* yang mempunyai kemungkinan *ditakhsis.*

Kedudukan lafaz *z}ahir* wajib diamalkan sesuai petunjuk lafaz itu sendiri, sepanjang tidak ada dalil yang mentakhrij, yang menta'wil atau menasakhkan.

Contoh lain, yaitu firman Allah swt QS. Al-Hasyr /59:7. Ayat ini begitu jelas artinya, yaitu keharusan mentaati apa yang disuruh rasul baik mengenai apa yang diperintahkan dan apa yang dilarangnya, karena inilah yang lebih mudah difahami secara cepat. Namun maksud sebenarnya dari ayat itu adalah keharusan menerima apa-apa yang diberikan Nabi sehubungan dengan harta rampasan perang dan tidak menolak pemberian Rasul, serta menjauh dari apa yang dilarang Rasul.

Adapun *nas}* adalah lafaz yang menunjukan terhadap makna yang dikehendaki melalui sighatnya sendiri, namun ia mengandung kemungkinan untuk ditakwilkan. Sepanjang makna tersebut adalah makna yang segera difahami dari lafaz, dan pemahamannya tidak tergantung pada suatu yang bersifat *khariji* (*eksternal*) dan makna tersebut adalah yang dikehendaki secara asli dari susunan kalimatnya, maka lafaz tersebut dianggap sebagai *nas}* terhadap makna. Contoh firman Allah QS. Al-Baqarah /2: 275. Petunjuk *nas* dari ayat ini tidak adanya persamaan hukum antara jual beli dan riba. Pengertiannya diambil dari susunan yang menjelaskan hukum. Disini *nas}* lebih memberi kejelasan daripada *zahir* (halalnya jual beli dan haramnya riba) karena maknanya diambil dari pembicaraan bukan dari rumusan bahasa. Contoh lain firman Allah QS. al-Hasyr /59:7. Lafaz *nas}* tersebut menyatakan keharusan mengikuti petunjuk Rasul tentang pembagian harta rampasan, baik yang dibolehkan maupun yang tidak. Maksud inilah sebenarnya ayat ini diturunkan menurut asalnya, yang dapat difaha mi dari ungkapan ayat itu sendiri. Namun dari ayat ini pula dapat difahami artinya secara zahir, bahwa wajib mengerjakan apa yang disuruh Rasul dan meninggalkan apa yang dilarang oleh rasul.

Kedua contoh di atas terlihat bahwa kedua ayat yang mempunyai arti "asal" itu dapat pula difahami dengan maksud lain, yang disebut ta'wil. Hal ini berbeda dengan pandangan sebagian ulama Syafi'iyah dan Malikiyyah yang membedakan *antara nas dan zahir,* dari segi zahir ayat itu menerima ta'wil, sedangkan dari segi *nas* tidak menerima ta'wil. Oleh sebab itu jika terjadi pertentangan *antara lafaz zahir* dengan *lafaz nas,* maka *lafaz nas* lebih didahulukan pemakaiannya dan wajib membawa *lafaz zahir* pada *lafaz nas.*

Terkait dengan hal tersebut, apabila terdapat pertentangan antara arti umum dengan arti khusus, maka yang harus didahulukan pengamalannya adalah yang berdasarkan arti khusus, karena arti khusus inilah yang dimaksud menurut asal mulanya, sedangkan yang umum,

---

[36] Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh,* h. 162

[37] Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh,* h. 162

meskipun memang dimaksud pula, tetapi di dalam kerangka pengamalan arti khusus itu lebih didahulukan.

Lafaz nas wajib diamalkan menurut madlulnya selama tidak ada dalil yang menta'wilkan, menafsirkan dan menasaknya.

Adapun *mufassar* adalah sesuatu yang menunjukan dengan dirinya sendiri kepada maknanya yang terperinci dengan suatu perincian yang tidak lagi tersisa kemungkinan ta'wil.[38] Lafaz mufassar menunjukan suatu hukum dengan petunjuk yang tegas dan jelas, sehingga tidak mungkin dita'wil atau di takhsis.

Muhkam adalah lafaz yang menunjukan terhadap makna yang tidak menerima pembatalan, penggantian, dan tidak tersisa kemungkinan ta'wil yakni memaksudkan makna lain yang tidak *zahir* dari padanya, karena *nash* tersebut telah diperinci dan ditafsirkan dengan suatu penafsiran yang tidak memberikan peluang lagi bagi pena'wilan. Muhkam menurut bahasa diambil dari kata *ahkam*, yang berarti *atqama* yaitu pasti dan tegas. Dalam istilah, Amir Syarifuddin berpendapat: suatu lafaz yang dari *shigatnya* sendiri memberi petunjuk kepada maknanya sesuai dengan pembentukan lafaznya secara penunjukan yang jelas, sehingga tidak menerima kemungkinan pembatalan, penggantian maupun ta'wil.[39]

Lafaz muhkam berada pada tingkat paling atas dari segi kejelasan artinya, karena lafaz ini menunjukan makna yang dimaksud sesuai dengan kehendak dalam ungkapan sipembicara. *Lafaz muhkam* apabila lafaznya "*khas*" tidak bisa dita'wil dengan arti lain. Dan apabila lafaznya "*amm*" tidak bisa ditakhsis dengan makna khas, karena maknanya sudah jelas dan tegas, tidak mempunyai kemungkinan-kemungkinan lain. Misalnya firman Allah QS. Al-Ahzab/33: 53

Dilalah *muhkam* wajib diamalkan secara qat'i, tidak boleh dihapus. Oleh sebab itu, dilalah muhkam lebih kuat dari seluruh dilalah yang disebut sebelumnya. Dengan sendirinya, apabila terjadi pertentangan dengan macam dalil di atas, maka yang harus didahulukan adalah *dilalah muhkam*.

Dari segi kesamaran penunjukannya (*khafiy al-Dalalah)*, lafaz ini terbagi ke dalam empat bagian yaitu khafiy,*musykil*, *mujmal* dan *mutasyabih.*

Lafaz khafiy menurut bahasa adalah suatu lafaz yang tidak jelas atau tersembunyi. Amir Syarifuddin memberikan defenisi bahwa *khafiy* adalah suatu *lafaz}* yang samar artinya dalam sebagian penunjukannya (*dilalah*) yang disebabkan oleh faktor luar, bukan dari segi sigat lafaz.[40] atau suatu yang terang maknanya secara lahiriyah tetapi pemakaiannya kepada sebagian afradnya tidaklah sulit memerlukan pemikiran yang mendalam.[41] Misalnya firman Allah dalam QS. Al-Maidah/5: 38. Lafaz *al-sariq* (pencuri) dalam ayat tersebut diterapkan untuk orang yang mengambil hak milik orang lain secara sembunyi. Akan tetapi dalam aflikasi pengertian ini terhadap satuan-satuannya terdapat kesamaran, seperti pencopet, pencuri kain kafan mayat di kuburan (*nubusy),* korupsi, perampok dan lain sebagainya, yang mempunyai kelebihan sifat atau kekurangan sifat dibandingkan dengan pencuri dalam arti di atas. Apakah sanksi hukuman potong tangan diperlukan terhadap semua satuan arti itu. Disinilah timbul kesamaran tersebut.

Umpamanya lafaz yang kurang sifatnya "*nabasy*" (pencuri kain kafan atau barang kuburan). Barang yang dicuri kain kafan yang dasarnya tidak diminati dan tidak menjadi milik siapa-siapa. Apakah pencuri barang kuburan tersebut masuk dalam penerapan sanksi potong tangan?

---

[38] Abd al-Wahhab Khallaf, *Ilm al-Ushul Fiqh,* h. 166

[39] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqhi,* Jilid II, h.11

[40] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqhi,.,* h. 13

[41] Kamal Muchtar, *Ushul Fiqh,* Jilid II (Yokyakarta: PT.Dana Bakti Wakaf), 1995), h.74

Musykil adalah lafaz yang s}iqahnya sendiri tidak menunjukan kepada makna yang dikehendaki, dan untuk mendapatkan makna yang dikehendaki harus ada qarinah lain yang menerangkannya. Misalnya firman Allah QS. al-Baqarah /2 :228. Lafaz *quru* dalam ayat ini adalah lafaz *musykil* yang mempunyai dua makna yaitu masa suci dan haid. Dalam hal ini ulama berbeda pendapat. Ulama Syafi'iyah dan sebagian ulama yang lain berpendapat bahwa lafaz} "*quru"* dalam ayat di atas berarti suci sehingga masa iddah bagi wanita yang ditalak itu adalah tiga kali suci. Adapaun qarinah yang menunjukan kepada arti tersebut, yaitu *"ism 'adad"* (kata bilangan) pada ayat di atas, yakni kata ثلاثة (tiga) dalam bentuk *muannas* menunjukan bahwa *ma'dud* (yang dibilang) adalah "*muzakkar*" yaitu "suci" (الطهور)bukan *muannas* yaitu الحيضة (haid). Menurut ketentuan bahasa Arab, untuk bilangan tiga sampai sembilan, jika adadnya *muannas*, maka *ma'dud*-nya harus *muzakkar*, dan sebaliknya jika adadnya *muzakkar*, maka ma'dudnya harus muannas. Berdasarkan ketentuan ini maka *quru* itu harus *muzakkar* di antara kata suci dan haid itu dalam kaidah bahasa Arab yang *muzakkar* adalah kata *quru'* (قروء) dengan demikian tiga *quru'* (قروء) berarti tiga kali suci.

Sedangkan Ulama Hanafiah berpendapat bahwa *quru'* itu artinya haid. Hal ini berarti bahwa perhitungan tiga *quru' itu* berlaku untuk perempuan yang masih haid. Dengan demikian perhitungan iddah itu adalah dengan haid bukan suci.[42]Dasar yang dikemukakan adalah firman Allah QS. al-Baqarah /2 : 228.

Nash ayat tersebut mengisyaratkan bahwa iddah itu adalah haid karena tidak lain yang dijadikan Allah dalam rahim itu kecuali "haid" bukan "suci". Oleh karena itu yang sesuai dengan maksud ayat tersebut adalah *quru'* berarti haid bukan suci.

Adapun lafaz *mujmal* lebih samar (tidak terang) dibandingkan dengan lafaz sebelumnya karena dari segi *siqhat*-nya sendiri tidak menunjukan arti yang dimaksud, tidak pula ditemukan *qarinah* yang dapat membawa kepada maksudnya, tidak mungkin pula dapat difahami arti yang dimaksud kecuali dengan penjelasan dari *syari'* (pembuat hukum) sendiri.

Mujmal dari segi bahasa adalah global atau tidak terperinci. Menurut istilah adalah lafaz yang tidak bisa difahami, kecuali bila ada penafsiran dari pembuat syariat.[43] Ketidak jelasan lafaz mujmal disebabkan dari lafaz itu sendiri bukan dari faktor luar seperti lafaz-lafaz dinukilkan oleh *syari'* dari arti kata (*luqhawi*) dan dialihkan menjadi istilah tehnis hukum. Misalnya firman Allah QS. Al-Qari'ah /101 :1-5. Lafaz *al-Qari'ah* dalam ayat ini sebenarnya berarti mengetuk, namun yang dimaksud oleh *syari'* adalah seperti yang dijelaskan sendiri pada ayat berikutnya.

Perbedaan antara lafaz *mujmal* dengan *khafi* dan *musykil* adalah lafaz *mujmal* tidak mungkin diketahui rincian maksudnya hanya semata-mata mengandalkan dari melihat pada lafaznya sebagaimana yang berlaku pada *khafi* dan tidak pula dengan semata-mata pada penalaran dan penafsiran lafaz sebagaimana berlaku pada *musykil*. Untuk memahami secara baik maksud lafaz mujmal menurut bentuknya yang berbeda harus merujuk pada penjelasan resmi dari Nabi yang menjelaskan arti rinciannya.[44]

Sedangkan lafaz *mutasyabih* adalah lafaz yang *siqhat*-nya sendiri tidak menunjukan makna yang dikehendaki dan juga tidak ada *qarinah* yang menerangkan maksudnya sedang *Syari'* tidak menjelaskan maknanya.[45] *Mutasyabih* menurut bahasa adalah sesuatu yang mempunyai kemiripan atau simpang siur.[46]

Pengertian tersebut dapat dipahami bahwa lafaz *mutasyabih* adalah lafaz yang dari *siqhat*-nya sendiri tidak memberikan arti yang dimaksud, tidak ada pula *qarinah* yang

---

[42] Amir Syarifuddin, *op.cit,* h. 16-17

[43] Abu Bakar as-Sarakhsi, *Ushul al-Saraksi, (*Beirut: Dar al-Kutub al- Ilmiyah), h. 168

[44] Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqhi,* h. 2

[45] Muhammad Abu Zahrah, *Ushuhl al- Fiqh,* (Mesir: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1958), h. 135

[46] Abu bakar as-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi.,* h. 169

menjelaskan maksudnya, tidak ada pula penjelasan dari al-Qur'an dan sunnah Nabi saw, akal (daya nalar) manusia tidak mampu berbuat apa-apa kecuali hanya menyerahkan kepada Allah swt.

Mutasyabih ada dua bentuk: 1. Dalam bentuk potongan huruf hijaiyah yang terdapat dalam pembukaan beberapa surah dalam al-Qur'an seperti الم (QS. Al-Baqarah (2):1), قٓ (QS. Qaaf (50):1), حم (QS. Al-Jasiyah (45):1), dan lain sebagainya. 2. Ayat-ayat yang menurut zahirnya mempersamakan Allah Maha Pencipta dengan mahluk-Nya, sehingga tidak mungkin dipahami ayat itu menurut arti lugawinya karena Allah swt. Maha suci dari pengertian yang demikian. Seperti firman Allah QS. Al-Fath /48:10

4) Lafaz dari Segi cara menemukan Arti yang dimaksudkan oleh teks.

Suatu lafaz bisa dipahami secara tersurat dan bisa juga difahami secara tersirat sesuai keadaan lafaz atau *qarinah* yang mengikutinya. Untuk menemukan makna yang tepat tersebut, ulama ushul merumuskan beberapa tehnik yaitu *ibarat al-nas, isyarat al-nas, dilalat al-nas, iqtida al-nas* dan *mafhum al- mukhalafat.*

Ibarat al-nash sering juga disebut *dilalat al-'ibarat* atau *al-mantuq al-sharih* ialah penunjukan *lafaz* kepada makna yang segera dipahami dan makna itu memang dikehendaki oleh *siyaqul kalam*, baik maksud itu asli maupun tidak. Misalnya firman Allah QS. An-Nisa /4:3 *Ibarat al-nash* yang dapat diperoleh dari ayat ini, terdapat tiga pengertian yaitu: diperbolehkan mengawini wanita-wanita yang disenangi, membatasi jumlah istri sampai empat orang saja dan wajib hanya mengawini seorang wanita saja jika dikhawatirkan berbuat khianat lantaran mengawini banyak wanita.

Semua pengertian tersebut ditunjuk oleh *lafaz nas*h secara jelas dan seluruh pengertian itu dimaksudkan oleh siyaqul kalam. Akan tetapi, pengertian pertama bukan merupakan maksud asli, sedang pengertian kedua dan ketiga merupakan maksud asli. Sebab ayat tersebut dikemukakan kepada orang-orang yang khawatir berkhianat terhadap milik wanita-wanita yatim, sehingga harus dialihkan dari beristri yang tiada terbatas kepada dua, tiga, atau empat orang saja.

Isyarat al-Nash adalah lafaz yang penunjukan maknanya tidak dimaksudkan dari teks *nash* karena ia mengandung makna yang tersirat, namun makna itu tidak bisa dipisahkan (*lazim*) dari makna yang dimaksud oleh teks. Dengan kata lain makna tersirat yang diperoleh melalui perenungan, tetapi merupakan makna yang tidak boleh dipisahkan dari teks. Isyarat nas} disebut juga *dilalat al-isyarat*. Misalnya firman Allah QS. al-Baqarah /2: 236.

Ibarat nash ayat ini terdapat dua pengertian yang diperoleh yaitu kebolehan mentalak istri sebelum dicampuri dan kebolehan cerai sebelum menentukan jenis dan jumlah mahar itu. Sedangkan makna yang diperoleh melalui *isyarat nash* adalah sahnya akad nikah walaupun maharnya tidak ditentukan. Kesahan nikah tanpa menentukan mahar adalah makna yang tidak terpisahkan dari izin menjatuhkan talak sebelum menentukan mahar. Sebab talak tidak akan terjadi sebelum adanya akad nikah yang sah.

Dalalah al-nash adalah lafaz yang penunjukkan makna yang diambil dari *nas*} yang disebutkan (*mantuq*) berlaku juga bagi yang tidak disebutkan (*maskut*) karena adanya persamaan *'illat* antara yang *mantuq* dengan yang maskut.[47] *Dalalah nas*} atau *dilalat al-dilalat* terkadang juga disebut *mafhum al-muwafaqat* adalah makna yang tidak disebut oleh teks, tetapi dapat dipahami daripadanya karena mengandung unsur kesamaan, yang diduga menjadi dasar dari makna tersurat (*ibarat al-nas})*. Kesamaan tersebut cukup diketahui melalui pengetahuan bahasa, tidak perlu kepada perenungan atau kajian mendalam. Misalnya firman Allah QS. al-Nisa'/4:10. Makna yang disebutkan (*mantuq)* dari ayat ini adalah larangan memakan harta anak yatim dengan cara yang tidak benar. *'Illah* larangan tersebut adalah perlakuan secara zalim. Oleh karena itu setiap bentuk kezaliman terhadap harta anak yatim

---

[47] Wahbah al-Zuhaili,*Ushul al-Fiqh al-Islami.,* h. 353

yang tidak disebutkan secara eksplisit dalam ayat tersebut (*maskut)* seperti merusak, membakar, atau memusnakan juga dilarang. Penunjukan makna seperti ini menurut Syafi'iyah dinamakan juga sebagai *mafhum al-muwafaqah* karena adanya persamaan antara hukum yang disebutkan dengan yang tidak disebutkan dalam nas.

Iqtida' al-nas adalah *nash* yang penunjukan atas maknanya tidak disebutkan dalamnya. Sesuatu yang tidak disebutkan itu harus dipahami secara benar sehingga terasa baik menurut syara ataupun akal.[48]Jadi *Iqtida' al-nash* adalah makna yang diperoleh dengan memberikan tambahan lafaz, sebab kalau tidak diberi tambahan lafaz, pengertian tegas akan terasa tidak betul. Misalnya firman Allah QS. Al-Maidah /5:3. *Ibarat nash* dalam ayat ini adalah diharamkan bagi kamu bangkai, darah dan daging babi. Pengertian ini baru jelas bila ditambahkan kata misalnya makan atau memanfaatkan. Menentukan kata apa yang harus ditambahkan untuk memperolah arti yang tepat, termasuk bidang ijtihad karenanya sering menimbulkan perbedaan pendapat.

Apabila pengertian yang diambil dengan salah satu teori tersebut di atas bertentangan dengan pengertian lain yang diambil dengan teori yang lain, maka yang dimenangkan adalah pengertian dari ungkapan bukan pengertin dari isyarat. Dan pengertian dari salah satu keduanya dimenangkan dari pengertian yang berdasarkan petunjuk (*dalalah*).[49]

واذا تعارض معني مفهوم من هذا الطرق، ومعني اخرمفهوم بطريق اخر منها رجح المفهوم من العبارة علي المفهوم من الاشارة، ورجح المفهوم من احدهما علي المفهوم من الدلالة

Artinya: Apabila bertentangan makna yg dipahami dengan metode ini dengan makna yang yang dipahami dengan metode lain maka hendaklah ditarjih makna yang dipahami secara ibarat dari makna isyarat dan mentarjih salah satunya berdasarkan petunjuknya (*dalalah*).

Contoh kontradiksi antara ibarat nash (ungkapan) dan isyarat nash .

Firman Allah QS. Al-Baqarah/2:178 dengan firman Allah QS. An-Nisa/4: 93. Ayat pertama, ungkapannya menunjukan adanya kewajiban *qishas* bagi pembunuh. Sedangkan ayat kedua, menurut isyaratnya menunjukkan bahwa pembunuh dengan sengaja tidak harus menerima *qishas*, karena ayat tersebut menganggap cukup bahwa balasanya adalah neraka jahannam. Bila ringkasan ini dijadikan penjelasan, maka pembunuh tersebut tidak wajib menerima hukuman lain, kecuali neraka jahannam. Namun makna dari ugkapan nash harus dimenangkan daripada *isyarat*, maka sipembunuh itu tetap wajib dihukum *qishas*.

1. Kontradiksi antara *isyarat nash* dan *dalalah nash*.

   Firman Allah QS. An-Nisa/4:92 dengan firman Allah QS. An-Nisa/4: 93

Ayat pertama, dapat dipahami petunjuk dalalahnya bahwa orang yang membunuh seorang mukmin secara sengaja wajib memerdekakan seorang budak mukmin. Hal ini difahami dari: membunuh dengan sengaja itu lebih utama daripada membunuh dengan tidak sengaja dilihat dari sisi kriminalitasnya. Memerdekakan budak adalah sarana penebus dosa , maka orang yang membunuh dengan sengaja lebih utama dari pada yang tidak sengaja dalam penebusan dosanya.

Sedangkan ayat kedua, dapat dipahami isyaratnya bahwa pembunuh tidak wajib memerdekakan budak, karena pada ayat tersebut telah dikatakan bahwa balasan bagi pembunuh dengan sengaja adalah kekal di neraka jahannam, tidak yang lain. Ayat tersebut juga memberikan isyarat bahwa tidak ada penebusan dosa bagi sipembunuh di dunia. Ketika

[48] Sa'ad al-Din Mas'ud 'Umar al-Taftazani, *Syarh al-Talwih 'ala al-Tawdih,* (Makkah al Mukarramah: Dar al-Baz, t.t), h.131

[49] Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Ushul al-Fiqh,* h.143

terjadi pertentangan, maka yang dimenangkan yang kedua (menurut isyarat). Jadi, pembunuh dengan sengaja tidak wajib memerdekakan budak.

Ulama madzhab Syafi'i berbeda dengan ulama madzhab Hanafi, mereka lebih mendahulukan dalalah *nash* dari pada *dalalah isyarah*. Alasannya, secara kebahasaan dalalah nash mengambil kefahaman teks (maknanya memang dituju oleh *syari'* (Allah) dan ini lebih mendekati terhadap *dalalah ibarah*. Sedangkan *dalalah isyarah* difahami dari kelaziman yang jauh dari teks (mungkin itu dituju oleh syari' dan mungkin juga tidak). Sehingga mereka berpendapat bahwa orang yang membunuh dengan sengaja tetap diwajibkan membayar kafarat (memerdekakan budak), sebagaimana diwajibkan-nya kafarat tersebut terhadap pembunuh yang tidak sengaja. Ulama madzhab Hanafi memiliki argumen sendiri. Mereka lebih mendahulukan *dalalah nas*h dari pada *dalalah isyarah*, karena *dalalah nash* diambil dari pemahaman teks (*mafhum al-lafz*). Sedangkan *dalalah isyarah* difahami dari makna kelaziman teks (*mantuq al-lafz*). *Dalalah mantuq* itu lebih diprioritaskan daripada *dalalah mafhum*.[50]

Segi *Maqasid asy-syari'ah*

Para ulama ushul fiqh berpandangan bahwa metode istinbat disamping dilihat dari segi kebahasaan, juga melalui ruh tasyri' atau *Maqashid asy-syari'ah.* Melalui metode inilah ayat-ayat dan hadis-hadis hukum yang secara kuantitatif sangat terbatas jumlahnya dapat dikembangkan untuk menjawab permasalahan-permasalahan secara kebahasaan tidak tertampung al-Qur'an dan Sunnah. Pemahaman terhadap *Maqashid asy-syari'ah,* sangat penting seperti yang ditegaskan Abd Wahhab Khallaf, karena dapat dijadikan sebagai alat bantu untuk memahami redaksi al-Qur'an dan Hadis, dalam menyelesaikan dalil-dalil yang bertentangan.[51]

Maqashid asy-syari'ah dari segi bahasa berarti maksud atau tujuan disyari'atkannya hukum Islam. Sedangkan menurut istilah berarti tujuan Allah dan Rasul-Nya dalam merumuskan hukum-hukum Islam. Tujuan tersebut dapat ditelusuri dalam ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah sebagai alasan logis bagi rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahatan umat manusia.[52]

Metode penetapan hukum melalui *maqashid asy-syari'ah* dalam praktiknya selain menggunakan al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber juga menggunakan metode seperti *qiyas, istihsan, istislah (maslahah mursalah), istishab, sadd al-zari'ah* dan *'urf* (adat kebiasaan). Disamping disebut sebagai metode penetapan hukum melalui *maqashid asy-syari'ah* oleh sebagian ulama *ushul fiqh* disebut sebagai dalil-dalil pendukung.[53]

Penetapan hukum melalui *Maqashid asy-syari'ah* dapat dilakukan melalui metode *istinbat ta'lili* dan metode *istinbat istilahi.*

a. Metode *istinbat ta'lili*

Metode *istinbat ta'lili* adalah metode *istinbat* yang bertumpu pada '*illah* disyariatkannya suatu ketetuan hukum.[54] Pemahaman dan penalaran ini didasarkan pada anggapan ketentuan-ketentuan yang diturunkan Allah swt untuk mengatur prilaku manusia, ada alasan logis dan hikmah yang ingin dicapainya. Allah swt tidak menurunkan ketentuan dan aturan tersebut secara sia-sia atau tanpa tujuan apa-apa. Pada umumnya tujuan tersebut adalah kemaslahatan manusia hidup di dunia dan diakhirat. Namun lebih khusus dipahami bahwa setiap perintah dan larangan mempunyai alasan logis dan tujuan masing-masing. Ada yang

---

[50] M. Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh,* h. 146

[51] Abd al-wahhab Khallaf, *Ilmu ushul al-Fiqh,* cet ke-15, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1984), h.205

[52] Fathurrahman Djamil, *filsafat hukum Islam,* cet. Ke-4 (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), h. 123

[53] Abd al-wahhab Khallaf, *Ilmu ushul al-Fiqh*., h.215

[54] Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi, *al-Madkhal ila 'ilm Ushul al-Fiqh,* (Damaskus,: Jami'ah Damaskus, t.th.), h.1959

disebutkan langsung di dalam al-Qur'an dan hadits, sebagian diisyaratkan dan ada pula yang direnung dan dipikirkan lebih dahulu.[55] Jumhur ulama berpendapat bahwa alasan logis tersebut selalu ada, tetapi ada yang tidak terjangkau oleh akal manusia sampai saat sekarang. Seperti alasan logis untuk berbagai ketentuan dalam bidang ibadat. Alasan logis ini dinamakan *'illat* atau *manat al-hukm* (proses hukum).

Muhammad Mustafa Syalabi menyatakan bahwa berkembangnya metode ijtihad ini didukung oleh kenyataan bahwa *nas* al-Qur'an dan al-Hadis dalam penuturannya sebagian diiringi oleh penyebutan *'illat.*[56] Atas dasar *'illat* yang terkandung dalam suatu *nas* permasalahan-permasalahan hukum yang muncul diupayakan pemecahannya melalui penalaran terhadap *'illat* yang ada dalam *nas* tersebut.

Para ulama menggunakan berbagai rumusan untuk mendefenisikan *'illat.* Inti dari semuanya adalah suatu keadaan atau sifat yang jelas, yang relatif dapat diukur, dan mengandung relevansi, sehingga kuat dugaan dialah yang menjadi alasan penetapan suatu ketentuan hukum dari Allah swt dan Rasul-Nya. Misalnya mengqashar shalat bagi musafir. Keadaan yang jelas (tidak berada ditempat tinggal), dapat diukur (perjalanan sekian kilometer) dan ada relevansi antara musafir dengan qashar shalat yaitu untuk memberi kemudahan.

Sekiranya *'illat* tidak diperoleh dengan cara tersebut maka para ulama merenung dan menggunakan penalaran logis untuk menentukan apa yang kira-kira menjadi alasan kuat pensyariatan sesuatu ketentuan. Penentuan '*íllat* dengan cara ini sering disebut *al-munasabah* atau *al-sabr wa al-taqsim dan tahqiq al-manat}*[57]. Serta merupakan bidang ijtihad yang luas dan menjadi salah satu sumber kesuburan dan kekayaan pendapatan dalam fiqhi Islam.

'Illat berdasarkan kegunaan dan kedudukannya dalam persyari'atan hukum terbagi kepada '*illat tasyri'i* dan '*illat qiyasi.* '*Illat tasyri'i* adalah '*illat* yang digunakan untuk mengetahui apakah sesuatu ketentuan dapat terus berlaku sudah sepantasnya berubah karena '*illat* yang mendasarnya telah bergeser. Ketentuan ini telah dirumuskan dalam sebuah qaidah kulliah

الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما

Hukum itu tergantung dengan ada atau tidak adanya 'illat

Perubahan dapat ditinjau dari pemahaman tentang *'illat* hukum itu sendiri yang berubah, sesuai dengan perkembangan pemahaman terhadap dalil *nas}* yang menjadi landasannya dan pemahaman terhadap *'illat* masih tetap seperti sedia kala, tetapi maksud tersebut akan tercapai lebih baik, sekiranya hukum yang didasarkan kepadanya diubah.[58]

Sedangkan *'illat qiyasi* adalah *'illat* yang digunakan untuk mengetahui apakah ketentuan yang berlaku terhadap suatu masalah yang dijelaskan oleh suatu dalil *nas*h, karena ada kesamaan *'illat* antara keduanya. Dengan demikian *qiyas* memberikan kesan kesamaan atau kemiripan antara dua hal yang salah satunya dipakai sebagai kriteria untuk mengukur yang lain. Dengan kata lain, ketentuan pada masalah pertama yang ada dalil *nas*h-nya diberlakukan pada masalah yang kedua yang tidak ada dalil *nas*}-nya karena mempunyai *'illat* yang sama.

Qiyas pada dasar merupakan penjabaran dan perluasan nilai syari'ah yang terdapat dalam kasus asal kepada kasus baru karena yang disebut terakhir mempunyai *'illat* yang sama dengan yang disebut pertama. *Qiyas* dibenarkan jika hukum dari kasus baru tidak ditemukan dalam al-Qur'an, al-Hadis atau ijma yang tergolong *qat}'i.* Jadi adanya kesamaan '*illat* pada

---

[55] Ibnu Qayyim al-Jawziyyah,*I'lam al-Muwaqi'in,* dengan tahqiq Thaha Abd al-Rauf sa'd, al Hajj 'Abd al Salam Ibn Muhammad Ibn Syakrun, (kairo: t.p,1968), h.196

[56] Muhammad Mustafa Syalabi, *Ta'lil al-ahkam,* (Beirut:Dar al-Nahdah al- 'rabiyyah, 1981), h.14-15

[57] Muhammad Musthafa Syalabi, *Ta'lil al-ahkam.,* h. 239

[58] Yuni Roslaili Usman, *Metode Istinbath Fiqhi TGK.Muslim Ibrahim,* (Jakarta:t.p, 2002), h.48-49

kasus yang terdapat dalam al- Qur'an, al-Hadis atau ijma yang tergolong *qath'i,* dengan kasus baru maka penerapan *qiyas* mendapatkan jastifikasi.

Qiyas oleh para ulama ushul, didefinisikan sebagai penerapan hukum kasus asal kepada kasus baru (*far'u*) dimana hukum tidak memberi komentar karena berlakunya *'illah* (kausa) yang sama bagi keduanya. Al-Amidi memberi defenisi *qiyas* sebagai keserupaan antara cabang dan asal pada *'illah* hukum asal menurut pandangan mujtahid dari segi kemestian terdapatnya hukum asal tersebut pada cabang.[59]

Meskipun terdapat perbedaan redaksi defenisi *qiyas*, tetapi terdapat kesamaan makna bahwa dalam melakukan *qiyas* ada empat hal yang harus dipenuhi yaitu *as}l* (kasus asal) yang telah disebutkan oleh *nash, far'*u (kasus baru) yang menjadi sasaran ketentuan *asl*, *hukm* (hukum) kasus asal yang akan diperluas kepada kasus baru, dan *'illat* (kausa) yang merupakan sifat yang dijadikan dasar untuk menentukan hukum kasus asal dan ditemukan sama dengan kasus baru.[60]

Contoh penerapan *qiyas* adalah pengharaman khamar seperti yang terdapat dalam Q.S.al-Maidah /5:90 yang dijadikan dasar bagi pengharaman narkotika. *Asl* adalah khamar, *far'u* adalah narkotika yang dihukumi sama yaitu haram karena adanya *'illat* yang sama yaitu memabukan.

Asl yang menjadi rukun pertama dalam melakukan *qiyas* harus berupa *nas* baik dari al-Qur'an maupun dari hadis. Menurut jumhur *qiyas* juga dapat didasarkan kepada ijma' karena ijma' merupakan dalil syar'i setelah al-Qur'an dan sunnah. Namun demikian ada ketidak sepahaman apakah ijma' dapat dijadikan *asl* bagi *qiyas*. Yang menolak ijma' sebagai dasar *qiyas* memberikan alasan bahwa ketentuan-ketentuan ijma' tidak selalu menjelaskan adanya *'illah* yang tanpanya tidak mungkin membangun *qiyas*.[61] Namun pendapat ini didasarkan atas asumsi bahwa *'illat qiya*s adalah selalu ditentukan dalam *asl* tetapi kalau tidak maka menjadi tugas mujtahid untuk menentukannya di dalam kerangka tujuan pemberi hukum.

Far'u sebagai rukun kedua dari *qiyas* memenuhi beberapa kriteria diantaranya: *far'u* belum ditentukan hukumnya oleh *nash* atau ijma' sehingga jika telah ditentukan maka tidak diperlukan lagi *qiyas, 'illat* harus dapat diterapkan pada far' dengan cara yang sama seperti kasus *asl*, dan penerapan *qiyas* kepada kasus baru tidak boleh mengakibatkan terjadinya perubahan ketentuan *nash* karena hal ini berarti mengesampingkan *nas* demi *qiyas*.[62]

Hukm sebagai rukun ketiga, harus merupakan ketentuan syar'i yang bersifat praktis karena *qiyas* hanya berlaku dalam kaitannya dengan masalah-masalah praktis, hukum itu masih berlaku, demikian pula validitas hukm yang akan diperluas dengan *qiyas* tidak boleh menjadi masalah yang diperselisihkan atau konroversial, hukum itu rasional, serta hukum tidak menunjukan adanya penyimpangan dari ketentuan umum *qiyas*.[63] Seperti keringanan yang diberikan dalam wudhu untuk tidak melepas sepatu tapi cukup menyapu bagian atasnya menunjukan adanya penyimpangan dari ketentuan umum yang mengharuskan dibasuhnya kaki.

'Illat sebagai unsur pokok dalam *qiyas* adalah nama bagi sesuatu yang menyebabkan berubahnya keadaan sesuatu yang lain dengan keberadaannya. Secara terminologi adalah suatu sifat yang berfungsi sebagai pengenal bagi sesuatu hukum.[64] Artinya apabila terdapat sesuatu illat pada sesuatu, maka hukumpun ada, karena dari keberadaan *'illat* itulah hukum itu dikenal. Misalnya, khamar itu diharamkan karena ada sifat memabukan yang terdapat dalam khamar.

---

[59] Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam,* Juz III, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1984), h.186

[60] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-fiqh al-Islam,* Juz I, h.633, Abd Wahab Khallaf, *'Ilm ushul al-fiqh.,* h. 60-6 1

[61] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-fiqh al-Islam.,* h. 624

[62] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqhi,* (Jakarta: Logos, 1996), h. 73

[63] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqhi,* h.74

[64] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqhi,* h. 77

Jadi *'illat* menyebabkan munculnya hukum. Saifuddin al-Amidi mengatakan *'illat* itu adalah motivasi terhadap hukum (الباعث عليه)[65], maksudnya *'illat* itu mengandung hikmah yang layak menjadi tujuan Syari' dalam menetapkan suatu hukum. Para ulama *ushul fiqh* menyatakan bahwa apabila disebut *'illat* maka biasanya yang dimaksudkan adalah : 1. Suatu hikma yang menjadi motivasi dalam menetapkan, berupa pencapaian kemaslahatan atau menolak kemafsadatan. Tetapi tolak ukur dalam menentukan sesuatu itu maslahat atau mudarat adalah kehendak syara, bukan diukur dari keinginan umat manusia. Sedangkan syara dalam melihat kemaslahatan dan kemudaratan, senantiasa bertitik tolak dari kepentingan individu dan masyarakat. 2. Sifat *zahir* yang dapat diukur yang sejalan dengan suatu hukum dalam mencapai kemaslahatan berupa manfaat, atau menghindarkan kemudaratan bagi manusia.[66]

Dalam menetapkan suatu hukum berdasarkan *'illat*, terdapat perbedaan pendapat ulama dalam menentukan pilihan antara sifat *zahir* dalam suatu hukum atau hikmah suatu hukum. Jumhur Ulama ushul fiqhi menyatakan bahwa yang dijadikan patokan itu adalah sifat *zahir* yang dapat diukur yang terdapat dalam hukum, baik sifat itu terkait dengan permaslahan batin, tetapi bisa dinalar, seperti sukarela dalam jual beli, yang bisa langsung ditangkap panca indera, seperti pembunuhan dan pencurian maupun yang ditentukan oleh *'urf*, seperti persoalan baik dengan buruk. *'illat* seperti inilah menurut jumhur ulama yang dapat dijadikan patokan dalam dalam menentukan suatu hukum.[67]

Sedangkan hikmah yang terdapat dalam suatu hukum, adakalahnya bisa dinalar bahwa hikmah itu berkaitan dengan hukum, karena ia dijadikan motivasi untuk menentukan suatu hukum. Akan tetapi, hikmah itu sendiri terkadang suatu yang sulit diukur dan ditangkap panca indera. Hikmah bisa berbeda dalam pandangan satu individu dengan individu lain dan berbeda antara satu keadaan disuatu tempat dengan keadaan di tempat lain.[68] Misalnya jual beli itu disyari'atkan dengan hikmah untuk menghindari kesulitan serta untuk memenuhi kebutuhan umat manusia.

Dalam menemukan *'illat*, ulama ushul fiqhi membagi *'illat* kepada dua macam yaitu *al-'illah al-mansushah* (العلة المنصوصة) dan *al-'llah al-mustanbatah* (العلة المستنبطة).

Al-'illah al-mansusah (العلة المنصوصة) adalah *'illat* yang dikandung langsung oleh nas} dan *al-'llah al-mustanbatah* (العلة المستنبطة) adalah *'illat* yang digali mujtahid dari nash sesuai dengan kaidah-kaidah bahasa Arab. Misalnya menjadikan perbuatan mencuri sebagai *'illat* bagi hukum potong tangan.

Selanjutnya para ulama ushul fiqhi mengemukakan sejumlah syarat *'illat* yang dapat dijadikan sebagai sifat yang menentukan suatu hukum. Diantaranya : *'illat* itu mengandung motivasi hukum yaitu untuk kemaslahatan manusia, *'illat* itu dapat diukur dan berlaku untuk semua orang, *'illat* itu jelas, nyata dan bisa ditangkap indra manusia, karena *'illat* merupakan tanda adanya hukum, *'illat* itu merupakan sifat yang sesuai dengan hukum artinya *'illat* itu ditentukan berdasarkan analisis mujtahid sesuai dengan hukum itu, *illat* itu tidak bertentangan *nas}* dan ijma', *'illat* itu tidak datang belakangan dari hukum asal, *'illah* itu terdapat dalam hukum syara, *'illat* itu bisa ditetapkan pada kasus lain dan *'illat* itu berlaku secara timbal balik maksudnya bila ada *'illat*, maka hukumnya ada, dan sebaliknya apabila *'illat*-nya hilang maka hukumnya pun hilang.[69] Misalnya orang gila tidak dibolehkan melakukan tindakan hukum karena kecakapan bertindak hukumnya telah hilang, kecakapan bertindak hukum itu adalah

---

[65] Saipuddin al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), h. 56

[66] Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul fi Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, h. 181 dalam Nasrun Haroen, *Ushul Fiqhi*, , h. 78-79

[67] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqhi.*,h. 80.

[68] Nasrun Haroen, *Ushul Fiqhi.*,h.81

[69] Al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul fi Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul*, h. 182

'illat. Akan tetapi apabila dia sembuh dari gilanya maka, kecakapan bertindak hukumnya pun berlaku kembali.

Pembagian '*illat* berdasar kegunaan dan kedudukannya dalam pensyari'atan hukum yaitu *'illat tasyri'i* dan *'illat qiyasi. 'illat tasyri'i* gunakan untuk mengetahui apakah sesuatu ketentuan dapat terus berlaku atau sudah sepantasnya berubah karena *'illat* yang mendasarinya telah bergeser. Ketentuan ini telah dirumuskan dalam sebuah *qaidah kulliyah* yaitu:

الحُكم يَدُورُ مَعَ العِلَّةِ وُجُودًا وَعَدَمًا

"Hukum itu tergantung dengan ada atau tidak adanya 'illat".

Berdasar azas ini, banyak ketentuan fiqhi yang berubah dan berkembang. Perubahan ini karena pemahaman tentang *'illat* hukum itu sendiri yang berubah, sesuai dengan perkembangan pemahaman terhadap dalil nas yang menjadi landasannya. Misalnya pemahaman tentang *'illat* zakat hasil pertanian yang biasa difahami sebagai 'illatnya adalah makanan pokok, atau dapat ditakar, atau hasil dari tanaman yang ditanam.[70] Tetapi sekarang dipopulerkan pendapat bahwa *'illat* tersebut adalah *al-nama'* (produktif). Jadi semua tanaman yang produktif wajib dikeluarkan zakatnya.[71] Dan pemahaman terhadap *'illat* masih seperti sedia kala, tetapi maksud tersebut akan tercapai lebih baik, sekiranya hukum yang didasarkan kepadanya diubah. Misalnya pembagian tanah rampasan perang *(fay)* di Irak pada masa Khalifah Umar ibn al-Khattab *'illat* pembagiannya agar tidak menopoli orang-orang kaya saja.

Adapun *'illat qiyasi* adalah *'illat* yang digunakan untuk mengetahui apakah ketentuan yang berlaku terhadap suatu masalah yang dijelaskan oleh suatu dalil *nas}* karena ada kesamaan illat antara keduanya[72] (seperti yang telah dijelaskan terdahulu).

b. Metode *Istislahi*

Penalaran *istislahi* perpanjangan dari penalaran *ta'lili,* karena sama-sama didasarkan pada anggapan bahwa Allah swt menurunkan aturan dan ketentuannya adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat.

Metode *istinbat Istislahi* adalah pola *istinbat* yang dilakukan dengan menerapkan kaidah-kaidah umum karena tidak adanya dalil-dalil khusus mengenai suatu persoalan baik dari al-Qur'an atau al-Hadis dengan mendasarkan pada kaidah-kaidah *Istislahi* atau *maslahah mursalah. Maslahah* secara harfiah berarti keadaan yang baik dan bermanfaat. *Mursalah* berarti netral.[73] *Maslahah mursalah* adalah maslahah yang tidak ditetapkan dalam nas} yang secara khusus menyatakan penerimaan atau penolakan.

Maslahah pada dasarnya dibagi kepada tiga yaitu: 1) *maslahah Mu'tabarah* yaitu kemaslahatan yang dinyatakan nas} melalui *'illah*. 2) *Maslahah Mulgah,* yaitu kemaslahatan diliat oleh manusia sebagai kemaslahatan namun ditolak oleh syara karena bertentangan dengan ketentuan syara. 3) *Mas}lah}ah Mursalah*, yaitu Kemaslahatan yang keberadaannya tidak didukung syara dan tidak pula dibatalkan syara melalui dalil terinci.[74]

Pada prinsipnya Jumhur ulama menerima *maslahah mursalah* sebagai salah satu alasan dalam menetapkan hukum syara sekalipun dalam penerapan dan penempatan syaratnya, mereka berbeda pendapat. Ulama Hanafiyah mengatakan bahwa untuk menjadikan *maslahah mursalah* sebagi dalil disyaratkan dalil tersebut berpengaruh pada hukum, artinya ayat, hadis, atau ijma' yang menunjukan bahwa sifat yang dianggap sebagai kemaslahatan itu merupakan

---

[70] Mukhtar yahya, *Dasar-dasar pembinaan Hukum fiqhi Islam* , (Bandung :al-Ma'arif:1986), h.550

[71] Yusuf Qardhawi, *Fiqh al-Zakat, Jilid I, cet IV* ,(Beirut: Muassasah al-Risalah, 1980), h.349

[72] Yuni Roslaili Usman,*Metode Istinbath Fiqhi TGK Muslim Ibrahim, h.*51

[73] Muhammad Salam Madkur, *Manahij al-Ijtihad fi al-Islam,* (Kuwait: Universitas Kuwait, 1974), h. 280

[74] Husain Hamid Hasan, *Nazariyah al-Maslahah fi al-Fiqh al-Islami,* (Mesir: Matba'ah al-Nahdah, 1976), 15-17

'illat dalam penetapan suatu hukum atau jenis sifat yang menjadi motifasi hukum tersebut dipergunakan oleh nash sebagai motivasi hukum. Ulama Malikiyah dan Hanabilah menerima *maslahah mursalah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum, bahkan mereka dianggap sebagai ulama fiqhi yang paling banyak dan paling luas penerapannya. Menurut mereka *maslahah mursalah* merupakan induksi dari logika sekumpulan *nas* bukan *nas* rinci seperti yang berlaku dalam *qiyas*. Untuk dapat menjadikan *maslahah mursalah* sebagai dalil dalam menetapkan hukum, disyaratkan: 1) kemaslahatan itu sejalan dengan kehendak syara dan termasuk dalam jenis kemaslahatan yang didukung *nas* secara umum. 2) Kemaslahatan itu bersifat rasional dan pasti sehingga hukum yang dihasilkan benar-benar menghasilkan manfaat dan menghindari atau menolak kemudaratan. 3) Kemaslahatan itu menyangkut kepentingan orang banyak, bukan kepentingan pribadi atau sekelompok tertentu.[75]

Perwujudan *maslahah* secara umum adalah tujuan hukum Islam. Akan tetapi tidak semua kategori *maslahah* merupakan tujuan hukum sehingga tidak semua *maslahah* dapat dijadikan dasar dalam penetapan hukum. Oleh karena itu agar *maslahah* menjadi terukur dan tidak menjadi pintu bagi penetapan hukum menurut hawa nafsu, maka menurut Abd Wahab Khallaf ada persyaratan yang harus dipenuhi yaitu: 1) *maslahah* harus merupakan suatu kemaslahatan yang hakiki, bukan sekedar bersifat dugaan saja. 2) Ia merupakan *maslahah* yang bersifat umum bukan pribadi. 3) Kemaslahatan itu tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip yang telah ditetapkan oleh nas atau ijma'.[76]

Imam al-Ghazali memandang bahwa suatu kemaslahatan harus sejalan dengan tujuan syara, sekalipun bertentangan dengan tujuan-tujuan manusia, kemaslahatan manusia tidak selamanya didasarkan kepada kehendak syara, tetapi sering didasarkan kepada kehendak hawa nafsu. Jadi yang dijadikan patokan dalam menentukan kemaslahatan adalah kehendak dan tujuan syara, bukan kehendak dan tujuan manusia. Tujuan yang harus dipelihara yaitu memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.[77] Kemaslahatan dunia yang dicapai seorang hamba Allah harus bertujuan untuk kemaslahatan di akhirat.

Maslahah yang menjadi tujuan penetapan hukum ini dibedakan menjadi tiga tingkatan yaitu *dharuriyat* (primer), *hajiyat* (sekunder), dan *tahsiniyat* (tersier).

Maslahah dharuriyat adalah kemaslahatan yang berhubungan kebutuhan pokok manusia atau sesuatu yang harus ada untuk mewujudkan kemaslahatan dunia dan akhirat yang jika sesuatu itu tidak ada maka kelangsungan hidup di dunia tidak dapat dipertahankan dan akan mengalami kesengsaraan di akhirat. Kemaslahatan ini ada lima seperti yang telah disebutkan.

Maslahah hajiyat yaitu kemaslahatan yang dibutuhkan dalam menyempurnakan kemaslahatan pokok yang berbentuk keringanan untuk mempertahankan dan memelihara kebutuhan mendasar manusia. Jadi sesuatu yang diperlukan untuk memudahkannya menjalani hidup dan menghilang ke dalam rangka memelihara lima unsur pokok di atas. Misalnya *rukhshah* (keringanan) dalam ibadah, seperti puasa bagi orang yang sedang sakit atau sedang bepergian.

Al-mashlahah at-tahsiniyyah (kemaslahatan tersier) yaitu memelihara kelima unsur pokok di atas dengan cara meraih dan hal-hal yang pantas dan layak dari kebiasaan-kebiasaan hidup yang baik menghindarkan sesuatu yang dipandang sebaliknya oleh akal yang sehat.

Maslahah tahsiniyyah di dalam ibadah ialah, adanya syariat menghilangkan najis, bersuci, menutup aurat, mendekatkan diri kepada Allah dengan bersedekah dan melaksanakan perbuatan-perbuatan sunnah lainnya. Sedangkan contoh dalam kebiasaan hidup seharai-hari ialah, mengikuti sopan santun dalam makan dan menghindarkan diri dari sikap berfoya-foya dan boros, serta hal yang dipandang kotor dan keji. Sementara contoh nuamalah, adanya

---

[75] Nasrun Harun, *Ushul Fiqhi.,* h. 123

[76] Abd Wahhab al-Khallaf, '*ilm al- Ushul Fiqhi*, h.76-77

[77] Abu Hamid al-Ghazali, *al-Mustashfa',* jilid I *h.286*

larangan melakukan transaksi dagang benda najis dan larangan membunuh anak-anak dan peperangan.

Berkaitan dengan al-maslahah sebagai dalil penetapan hukum syara, Jumhur ulama sepakat menyatakan bahwa sebagai dalil penetapan hukum, ruang lingkup maslahah hanya menjangkau hal-hal yang berada diluar masalah-masalah ibadah.

Penerapan *al-maslahah* sebagai metode penetapan hukum Islam secara oprasional dilakukan melalui dalil-dalil *al-qiyas, al-istihsan, al-maslahah mursalah,al-istishhab, adz-dzariah* dan *urf.* Dengan kata lain pada hakekatnya keenam bentuk dalil yang disebutkan juga merupakan metode-metode pengembangan hukum Islam berdasarkan *maqasid asy-syari'ah*.

3. Segi *Ta'arud* dan *Tarjih*

Kata ta'arud secara bahasa berarti pertentangan antara dua hal. Sedangkan menurut istilah adalah satu dari dua dalil menghendaki hukum yang berbeda dengan hukum yang dikehendaki oleh dalil yang lain. Imam al-syaukani mendefinisikannya dengan suatu dalil menentukan hukum tertentu terhadap suatu persoalan sedangkan dalil lain menentukan hukum yang berbeda dengan itu.[78] Defenisi ini menunjukan bahwa satu dalil mengandung suatu hukum yang bertentangan dengan dalil yang lain yang masih satu derajat. Yang dimaksud satu derajat adalah antara ayat dengan ayat atau antara sunnah dengan sunnah. Misalnya pertentangan antara QS. al-Baqarah (2) :234 tentang iddah wanita yang kematian suaminya 4 bulan 10 hari apakah hamil atau tidak, dengan QS.al-thalaq (65):4, tentang wanita hamil iddahnya sampai melahirkan.

Apabila dalam pandangan mujtahid terjadi *ta'arud* antara dua dalil, maka perlu dicarikan jalan keluarnya. Menurut para ulama *us}ul* yang harus ditempuh bilamana terjadi *ta'arud* adalah:[79] 1) Sedapat mungkin kedua dalil tersebut dapat digunakan sekaligus, sehingga tidak ada dalil yang disingkirkan. 2) Apabila dengan cara apapun kedua dalil itu tidak dapat digunakan sekaligus, maka diusahakan setidaknya satu diantaranya diamalkan sedangkan satu lagi ditinggalkan. 3) sebagai langkah terakhir menggugurkan kedua dalil tersebut (tidak diamalkan keduanya).

Menurut Wahbah al-Zuhaili[80], pertentangan antara kedua dalil atau hukum itu hanya dalam pandangan mujtahid, sesuai dengan kemampuan pemahaman, analisis, dan kekuatan logikanya, bukan pertentangan aktual, karena tidak mungkin Allah atau Rasul-Nya menurunkan aturan-aturan yang salin bertentangan. Menurutnya pula pertentangan tidak mungkin muncul dari dalil yang bersifat fi'liyah (perbuatan). Oleh sebab itu, Imam al-Syathibi, pertentangan itu bersifat semu, bisa terjadi dalam dalil yang qat}'i dan dalil yang *zanni* selama kedua dalil itu dalam satu derajat.[81]

Sedangkan tarjih menurut bahasa berarti menguatkan atau membuat sesuatu cenderung atau mengalahkan. Secara terminologi defenisi ulama Hanafiyyah yaitu:

إِظْهَارُ زِيَادَةٍ لأَحَدِ المُتَمَاثِلَينِ عَلىَ الاخَرِ بِمَا لايَستَقِلُّ

> "membuktikan adanya tambahan bobot pada salah satu dari dua dalil yang bersamaan (sederajat), yang dalil tambahan itu tidak berdiri sendiri.[82]

Jumhur ulama membatasi tarjih pada dalil yang bersifat *zanni* (relative) karena masalah *tarjih* tidak termasuk dalam persoalan-persoalan yang *qat'i* dan tidak juga antara yang *zanni*

[78] Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Syaukani, *irsyad al-fuhul...,* h.242

[79] Amir Syarifuddin, *ushul fiqhi,* jilid 1, h.208

[80] Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al-Islami,* h.1174

[81] Abu Ishaq al-Syatibi, *al-Muwafaqat,* jilid IV, h.294

[82] Saipuddin al-Amidi,*al-ihkam fi Ushul al-Ahkam,* jilid III, *h.174*

dan yang *qat'i*. Kegiatan *tarjih* yang dilakukan oleh *ahlu al-tarjih* pada masa kebangkitan Islam berbeda dengan kegiatan *tarjih* pada masa kemunduran hokum Islam. Pada masa kemunduran hukum Islam, *tarjih* diartikan sebagai kegiatan yang tugas pokoknya adalah menyeleksi pendapat para ahli fiqhi dilingkungan mazhab tertentu. Sedangkan pada masa kebangkitan hukum Islam ruang lingkupnya jauh lebih luas dari tarjih sebelumnya. Tarjih pada periode ini menyeleksi berbagai pendapat, dari mazhab apapun ia berasal, kemudian diambil pendapat yang rajih, yang paling kuat berdasarkan kriteria yang telah ditetapkan.[83] Misalnya *talaq* dinyatakan jatuh apabila diucapkan suami kepada istri dalam keadaan sadar dan atas kehendak sendiri, tanpa harus tegantung kepada adanya saksi menurut mayoritas ulama ahli fiqhi termasuk empat mazhab. Tetapi menurut ahli fiqh dari kalangan Syi'ah *talaq* baru dianggap terjadi kalau disaksikan oleh dua orang saksi yang adil.

Jika diperhatikan masa sekarang, di Indonesia berdasarkan pada undang-undang no.1 Tahun 1974, *talaq* baru dianggap terjadi kalau dilakukan di depan sidang pengadilan agama. Ketentuan ini sebenarnya sejalan dengan tujuan disyariatkannya *talaq* dalam Islam. Karena al-Qur'an baik secara langsung maupun tidak menyatakan bahwa *talaq* merupakan jalan terakhir. Untuk masa sekarang pendapat kalangan syi'ah dengan segala modifikasinya dapat diterima.

DAFTAR PUSTAKA

Syarifuddin, Amir, *Meretas kebekuan ijtihad*, cet. I; Jakarta: Ciputat Press, 2002

Wahab Khallaf, Abdul, '*Ilm al- Ushul Fiqh,* Kairo:Maktabah dakwatul Islam:2002

al-Jurjani, Al-Syarif 'Ali ibn Muhammad, *Kitab al-Ta'rifat,* Beirut: *Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah*, 1988

Efendi, Satria, *Ushul Fiqhi,* Cet ke-1; Jakarta: Kencana, 2005

al-Syawkani, Muhammad Ibn 'Ali Ibn Muhammad, *Irsyad al-Fukhul ila tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul,* Surabaya: Ahmad Ibn Sa'd Ibn Nabhan, t.th

Faydh Allah, Muhammad Fawzi, *Al-Ijtihad fi al-Syari'at al-Islamiyyat,* Kuwayt: Maktabah Dar al-Turats, 1984

Jaih Mubarok, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam,* Cet. Ke-1, Yokyakarta: UII Press, 2002

Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqhi,* Jilid I, Jakarta: Kencana, 2008

Muhammad Khudhari Beyk, *Ushul Fiqhi,* Cairo, Maktabah al-Istiqamah, 1938

Hamzah, *Ushul Fiqhi Metode Penggalian Hukum Islam,* Makassar: LPK, 2011

Ali Hasballah, *Us{ul al-tasyri' al-Islami,* Kairo: Dar al-Ma'rifah, 1971

Muhammad Khudhari Beyk,*Al-tarikh al-tasyrik al-Islami,* Cairo: Dar Ihya Al-Kutub, 1930

Romli SA, *Muqaranah Mazahib fil Ushul,* Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999

Syarifuddin, Amir, *Ushul Fiqh, jilid 2,* Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu , 1999

http/muhzuchri.blog spot.com/2009/05/ al-amru-dan-alan-nahyu

Zakiy al-Din Sya'ban, *Ushuhl al-Fiqh al-Islami,* Mesir: Dahr al-Ta'lif, 1961

Z.Abidin Ahmad, *Ushul Fiqh,* Jakarta: Bulan Bintang, 1974

[83] Faturahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam,* h.167

Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul Al-Syari'at*, jilid III, Beirut:Dar Al-Ma'arif, 1975

Muhtar, Kamal, *Ushul Fiqh, jilid 2,* (Jakarta: PT Dana Bakti Wakaf, 1995), h.45

said al-Khin, Mustafa, *Asr al-Ikhtilaf Fi al-Qawaid al-Ushuliyah Fi Ikhtilaf al-fuqaha*', Kairo: Muassasahal-Risalah, 1969

Abu Zahrah, Muhammad, *Ushuhl al-Fiqh,* Dar al-Fikr al-'Arabi, t.t., t.th

Hanafi, *Ushul Fiqhi,* Bandung: al-Ma'arif, 1989

Beni Ahmad Saebani, *Fiqhi Ushul fiqhi,* Bandung, Pustaka Setia, 2008

Wahab Khallaf, Abdul, '*Ilm al-Ushuhl Fiqh ,* Kairo:Maktabah dakwatul Islam:2002

Abu Ishaq Ibrahim ibn Musa al-Syaukani, *Irsyad al-Fuhul fi Tahqiq al-Haqq min 'Ilm al-Ushul,* Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1994

Wahbah al-Zuhaili, *Ushul al-Fiqh al- Islahm,* Beirut: Dar al-Fikr, 1986

Ali Hasaballah, *Ushuhl al-Tasyri' al-Islami*, Mesir: Dar al-Ma'arif,1971

Muhammad Ma'ruf al-Dawalibi, *al-Madkhal ilah 'ilm Ushuhl al-Fiqh,* Damaskus,: Jahmi'ah Damaskus, t.th.

Muhammad Mustafa Syalabi, *Ta'lil al-ahkam,* Beirut: Dar al-Nahdah al- 'rabiyyah, 1981

Yuni Roslaili Usman, *Metode Istinbath Fiqhi TGK.Muslim Ibrahim,* Jakarta:t.p, 2002

Al-Amidi, *al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam,* Juz III, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1984